55e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 32 11 AOUT 1938

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT	Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*	Protonotaire apostolique *ad instar participantium* Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
FONDATEUR	DIRECTEUR

Notes sur les origines de la Réforme en Europe continentale

Chap. II. — Luther au couvent. Genèse de son hérésie (1505-1517) [1]

Sommaire. — La légende luthérienne. — L'histoire vraie de Luther au couvent. — Les études théologiques. — Le voyage à Rome. — La théorie de la double justice. — *Le Commentaire sur les Psaumes*. — *Le Commentaire de l'Epître aux Romains*. — L'influence mystique : Tauler, la « Théologie allemande ».

I

L'histoire de la vie de Luther au couvent était encombrée, jusqu'à ces dernières années, d'une multitude de légendes, qui remontaient pour la plupart à Luther lui-même. Les historiens luthériens les avaient accueillies et les transmettaient religieusement depuis près de quatre siècles. A les entendre, Luther avait été, au couvent, un moine modèle ; il avait pratiqué, avec un zèle presque surhumain, toutes les prescriptions de sa règle ; il avait soumis son corps et son esprit à toutes sortes de pénitences et de macérations, afin de parvenir à la sainteté, telle qu'elle était comprise d'après l'enseignement catholique. Il n'avait réussi, le malheureux, qu'à tomber dans le découragement et le désespoir, presque dans la folie, en raison de la vanité et de la fausseté radicale des doctrines ascétiques et mystiques inculquées dans les monastères d'alors. Mais l'étude de la Bible l'avait sauvé. Il avait découvert un beau jour le vrai sens, oublié depuis des siècles, d'un passage de S. Paul : « *Justus meus ex fide vivit*, Mon juste vit de la foi » ; il avait compris dès lors le dogme rédempteur de la justification par la foi seule et il était entré, à portes ouvertes, dans le Paradis.

C'est bien ainsi, en effet, que Luther, après sa rupture définitive avec Rome, aimait à présenter les choses. Il parlait volontiers de son existence de moine. Ses complaisants récits commençaient d'ordinaire par une phrase comme celle-ci : « Vous ne savez pas, vous autres, dans quelles ténèbres nous avons été sous la papauté ! » [2] Son intention invariable était de faire comprendre à ses disciples quelle bonne fortune était la leur, quelle joie ils devaient éprouver de se sentir délivrés des horribles superstitions du papisme, quelle reconnaissance ils devaient avoir pour l'auteur d'une « réforme » si opportune et si nécessaire dans la doctrine, la discipline et le culte, tels qu'ils avaient existé avant lui.

Il faut savoir gré à Denifle, — quels que soient par ailleurs les défauts de son œuvre puissante et touffue, — d'avoir porté hardiment la hache dans ces frondaisons luxuriantes et trompeuses. Son argumentation se résume en quelques points désormais bien établis :

1° Les prétendus excès de pénitence dans lesquels serait tombé le jeune Luther au couvent n'ont pu durer quinze ans, vingt ans, plus de vingt ans, comme il se plaisait à le dire, mais tout au plus quatre ou cinq ans (1505-1510) ;

2° Ils n'étaient ni dans l'esprit de l'Eglise, ni dans celui de son Ordre, et l'on doit les considérer comme l'indice d'un tempérament mal équilibré et d'un jugement peu sûr ;

3° La pénitence n'a nullement pour but, dans l'ascétisme traditionnel, de faire *sentir* la sainteté, comme Luther l'insinue et comme il l'aurait désiré, mais de dompter la chair et de faciliter l'essor de l'esprit ;

4° L'Eglise et les maîtres de la vie monastique ont toujours recommandé la discrétion et la mesure dans l'usage des mortifications ;

5° Luther n'a aucunement découvert la nécessité de la confiance dans le Christ seul. Les auteurs catholiques ont toujours regardé Jésus-Christ comme l'unique Sauveur et sa grâce comme indispensable au salut. Bien loin de le présenter comme le Juge menaçant et terrible, on professait à son égard la confiance, l'abandon, l'amour sous les formes les plus tendres et les plus touchantes. En particulier, l'interprétation du texte de S. Paul aux Romains (I, 17) : « Le juste vit de la foi », n'était pas du tout ce que Luther prétend chez les auteurs catholiques. Il a sciemment présenté la tradition sous un jour faux, pour faire valoir sa propre doctrine.

6° En un mot, la légende luthérienne est une pure invention, née des besoins d'une basse polémique, un tissu d'erreurs grossières, sinon de mensonges proprement dits [3].

[1] *Sources.* — Rassemblées diligemment par O. Scheel dans : *Dokumente zu Luthers Entwickelung bis 1519*, Tubingue, 1911. — Il convient d'y joindre : *Randbemerkungen zu Augustini Opera*, — *Zu den Sentenzen des P. Lombardus*, — *Zu Taulers Predigten*, dans *Luthers Werke*, éd. Weimar, tome IX, p. 5-27, 29-94, 97-104. — L'ouvrage de Scheel sera désigné ci-après sous le titre abrégé : *Dokumente*.

[2] *Dokumente*, p. 20 : « Ir wist nicht in quantis tenebris fuerimus sub papatu... »

[3] Denifle, *Luther und Luthertum*, Mayence, 1904. — Traduction française par Paquier (Paris, Picard). — Pièces justificatives dans Denifle, *Quellenbelege*, *Die Abendlændischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei* (Rom. I, 17) und *Justificatio*, Mayence, 1905.

Les historiens protestants ont accepté, non sans de vives discussions de détail, la substance de ces conclusions, que l'on doit tenir pour acquises. Ils tombent d'accord que Luther a décrit sous des traits volontairement noircis les années de sa jeunesse catholique. L'un d'eux, Adolphe Hausrath, le reconnaît dans une formule caractéristique : « Luther, dit-il, devenait *mythique* pour lui-même ». Et il précise : « Non seulement les dates se brouillent dans son esprit, mais encore les faits. Quand ce vieillard se met à se raconter, le passé devient pour lui comme une cire plastique. Les mêmes paroles, il les attribue tantôt à l'un, tantôt à l'autre de ses amis ou ennemis... C'est une exagération de sa vieillesse quand il dit qu'en son jeune temps la Bible était pour tous un livre inconnu... Dans le cloître, le réformateur vieilli voit ainsi presque tout en noir [4]. »

On comprend très bien la pensée de Luther, en ces falsifications plus ou moins conscientes. C'était comme s'il ne cessait de redire : — « La religion catholique, certes, je la connais bien. J'en parle savamment. J'en ai assez souffert. J'ai été quinze ans, vingt ans, plus de vingt ans, moine et non pas moine relâché et négligent, mais moine exemplaire, prenant au sérieux tous les principes de sanctification admis dans l'Eglise papiste, les éprouvant, les contrôlant, les jugeant, par une longue et douloureuse pratique, les poussant jusqu'aux dernières limites des forces humaines. Si jamais ils ont pu être efficaces, s'ils ont procuré la paix, la joie, la sécurité dans un cœur, ce devait être dans le mien. Eh bien ! non ! c'est tout le contraire qui est arrivé. Plus je cherchais la sainteté par mes œuvres personnelles, ainsi qu'on me l'enseignait, plus elle me fuyait. Le cloître est devenu un enfer pour moi. Ses ombres, loin d'être pacifiantes, sont devenues oppressives pour mon cœur, jusqu'à l'accablement, jusqu'à l'étouffement complet. Je me tuais à dire mon bréviaire, à veiller, à jeûner, à travailler. Ce martyre effroyable m'avait réduit à l'extrémité. Et malgré tant de sueurs, tant d'efforts acharnés, tant de désirs pleins de passion vers la sainteté, « j'étais l'homme le plus malheureux de la terre, livré jour et nuit aux hurlements du désespoir, au point que personne ne pouvait me consoler. Ainsi j'étais baigné et baptisé dans ma moinerie et je mouillais mon front à chercher la justice [5]. » Vaines tentatives, je serais mort, je serais tombé dans « les bas-fonds de l'enfer » en prolongeant cette poursuite insensée et malgré ce « baptême de sainte moinerie » que l'on nous avait tant vanté !

« Et pourquoi cet insuccès ? Pourquoi cette faillite effroyable du monachisme ? Tout simplement parce que Dieu veut qu'on se jette dans ses bras et qu'on lui demande la justification gratuite, parce que le Christ ne veut pas être considéré comme un Juge, mais comme le doux Sauveur, parce que la confiance en soi le blesse et l'irrite, tandis que la confiance en lui seul l'apaise et le rend propice !

« Quel effort gigantesque n'avait-il pas fallu pour réaliser une révolution si nécessaire et si radicale !... »

Une seule chose est vraie en tout cela : c'est que Luther a été malheureux au couvent, c'est qu'il a été tourmenté de scrupules sans fin, qu'il a vainement cherché la paix et qu'il a découvert le dogme nouveau de la justification par la foi seule, sans les œuvres, sous la pression d'un cœur effroyablement angoissé et désespéré.

Ajoutons immédiatement que le cloître n'était point cause de ces angoisses et de ces désespoirs et qu'ils ont accompagné le « réformateur » jusqu'à sa mort.

II

Quand, au matin du 17 juillet 1505, le jeune Martin Luther se présenta au couvent des Augustins, il dut être aussitôt conduit auprès du Père prieur Winand de Thionville, qui l'accueillit sans doute à bras ouverts et le confia à un directeur de conscience, chargé, suivant les termes de la règle, « d'éprouver son esprit et de discerner si sa vocation était de Dieu ».

Après quelques semaines d'examen, il fut admis au noviciat et reçut l'habit monacal : tunique de laine blanche serrée à la taille par une ceinture de cuir, scapulaire blanc à capuchon blanc, sur quoi l'on passait, dans les cérémonies officielles ou liturgiques, une large coule noire à capuchon noir.

Il fut alors mis entre les mains du maître des novices. Pendant un an, il devait s'exercer, par la prière, la méditation et la mortification, à l'état religieux qu'il désirait embrasser. Des milliers de jeunes gens avaient, avant lui, subi la même épreuve de leurs forces ; elle n'avait rien qui dépassât la moyenne des courages.

Le maître des novices de Luther était un homme sage et bienveillant, « chrétien véritable sans nul doute, sous son froc maudit », disait de lui plus tard le Réformateur [6]. Il lui fit lire les meilleurs écrits des Pères de l'Eglise. Il fut pour le jeune novice, constamment troublé et agité de scrupules et de terreurs, qui étaient peut-être la suite d'un ébranlement nerveux causé par l'orage de Stotternheim, un consolateur infatigable autant que judicieux. C'est à lui que Martin se plaignait de ses tentations sans cesse renaissantes. Un jour, le voyant tout en larmes, le bon religieux lui dit : « Mon fils, que faites-vous ? Ne savez-vous pas que le Seigneur vous a *ordonné* d'espérer en lui ? »

Ce simple mot *ordonné* frappa le jeune homme et lui rendit pour un temps la confiance. Son tempérament sensible et impulsif ne se trouvait — passagèrement — pacifié que par certaines é-

[4] Ad. Hausrath, *Luthers Leben*, Berlin, 1904, II, p. 432. — De même, H. Bœhmer, *Luther im Lichte der neueren Forschung*, Leipzig, 1906, p. 28 : « Quand Luther se met à raconter son histoire à table, ou dans ses cours, il commet toutes les erreurs possibles, petites et grandes. » — Grisar, *Luther*, III, p. 674 et suiv. — Lucien Febvre, dans *Un destin : Martin Luther*, Paris, 1928, p. 16 et s. : « C'était à son aide, sans se mettre en peine de le critiquer... (il s'agit de ses *Propos de Table*) qu'on composait alors et recomposait, inlassablement, le récit officiel à demi légendaire et quasiment hagiographique des années de jeunesse de Martin Luther. »

[5] *Dokumente*, p. 36 et suiv.

[6] « Vir sane optimus et absque dubio, sub damnato cucullo, verus christianus. » (1532). *Dokumente*, p. 38.

motions, certaines assurances, certains encouragements capables d'imposer silence, pour quelques jours tout au moins, aux perpétuels scrupules qui le rongeaient. Une autre fois, le vieux moine rassurait son pénitent en lui parlant de la foi et en lui rappelant l'article du Symbole : *Credo in... remissionem peccatorum*. Le Vicaire général de l'Ordre, Staupitz, donnait à Luther des conseils analogues. Les luthérologues protestants ont souvent donné dans cette illusion de regarder le bon maître des novices et Staupitz lui-même comme des précurseurs de la doctrine luthérienne. C'est une erreur évidente. Ils parlaient comme ont toujours parlé et comme parlent encore les confesseurs et directeurs de conscience catholiques lorsqu'ils se trouvent en face de pénitents tourmentés par le scrupule, cette dangereuse et fastidieuse psychasthénie.

Tout ce qu'il faut garder de ces récits qui remontent à Luther en personne, c'est qu'il ne fut pas poussé au désespoir par la doctrine qu'on lui inculquait ; c'est que les représentants de l'Eglise et de l'Ordre auprès de lui ne cessaient de lui prêcher l'abandon filial entre les bras du Christ, la paix intérieure, la joie spirituelle. Ils ne faisaient en cela que se conformer à la plus pure tradition catholique.

En dépit de ses craintes et de ses agitations intimes, le jeune novice demeurait attaché à ce qu'il croyait sa vocation. Cette sorte d'illuminisme qui l'avait conduit au couvent, le soutenait dans ses ténèbres. Il ne semble pas que l'on ait fait aucune objection à sa profession solennelle. Elle eut lieu, suivant toute vraisemblance, en septembre 1506. La cérémonie, fort touchante, contenait de très beaux appels à « l'unique Pasteur, Jésus-Christ ».

Le temps du noviciat avait interrompu les études de Luther. Une fois profès, il les reprit et s'appliqua à la théologie, tout en se préparant à la réception des Saints Ordres. Le sous-diaconat et le diaconat lui furent conférés probablement vers la fin de 1506. Son ordination sacerdotale eut lieu, semble-t-il, le Samedi Saint 3 avril 1507. En dehors de la lettre d'invitation à Trebonius, nous possédons de lui une lettre du 22 avril 1507, où il convie son ami Jean Braun, vicaire à Eisenach, à venir assister à sa Première Messe solennelle, le 2 mai.

Cette lettre est curieuse. Le style en est recherché et alambiqué. Les formules traditionnelles de l'humilité, — sentiment si naturel au jeune prêtre en présence des infinies miséricordes de Dieu envers lui, — s'y trouvent accentuées d'une manière presque choquante : « Le Dieu saint et glorieux en toutes ses œuvres, disait Martin, ayant daigné par sa seule bonté très libératrice, m'élever, bien que misérable, et de toute manière pécheur indigne, à une dignité aussi magnifique et m'appeler à son sublime ministère ; pour lui témoigner ma gratitude (au moins dans la faible mesure où le peut une poussière telle que je suis), pour une telle magnificence de bienfaits divins, je dois à coup sûr accomplir l'office qui m'est confié. »

Cette cérémonie de la Première Messe fut, paraît-il, l'occasion d'une pleine réconciliation entre lui et son père. Ce dernier vint à Erfurt, avec une escorte de vingt cavaliers de ses proches et de ses amis. Entre le moine et lui, une explication relativement calme eut lieu. Mais le rude mineur gardait obstinément son point de vue, et lorsque son fils entreprit de lui prouver qu'il avait agi sagement en entrant au couvent, appelé par une terreur céleste, il répliqua, non sans aigreur, par ce mot déjà cité plus haut : « Plaise à Dieu que cela ne soit pas une illusion et une duperie ! »

Martin, très ému, essaya d'insister. Il reprocha doucement à son père sa trop longue résistance à la volonté de Dieu.

— N'avez-vous pas appris, répondit impétueusement le mineur, que l'on doit obéir à ses parents ?

Martin se sentit foudroyé. « Jamais aucune parole, écrivait-il en 1521, ne retentit plus profondément dans ma conscience et ne s'attacha plus fort à mon âme. »

Tout cela n'était pas fait pour rétablir le calme dans un cœur naturellement tourmenté.

III

La formation théologique de Luther fut extraordinairement précipitée et partant incomplète. Quand on serre de près la chronologie de cette partie de son existence, on constate avec stupéfaction qu'il ne consacra guère que trois semestres, quatre au plus, à l'étude régulière de la théologie. Sa profession se place en effet, a-t-on dit, en septembre 1506. Or deux ans plus tard, au début du semestre d'hiver de l'année 1508, il était transféré à Wittemberg et chargé de cours à l'Université de cette ville. Si l'on prend garde que la préparation aux Saints Ordres a dû remplir la majeure partie de la période septembre 1506 à mai 1507, il reste environ dix-huit mois pour des études suivies au *Studium generale* d'Erfurt, sous la direction de Frère Jean Nathin, — le même qui voyait en Luther un second S. Paul et qui devait le considérer dans la suite comme un démon sorti de l'enfer.

Le jeune moine, malgré la vivacité de son intelligence et son acharnement au travail, n'eut guère que le temps de connaître son manuel : *le Commentaire sur les Sentences* de Gabriel Biel, le « dernier des scolastiques ». Il subit du reste docilement l'influence de son milieu et se considéra dès lors comme membre de ce qu'il nomme, en 1520, « la secte occamique ou moderne » [7]. Mais bien qu'il se déclare, à cette même date, « complètement imbibé » de sa secte, on peut tenir pour presque certain qu'il ne fut jamais qu'un occamiste assez superficiel et ne connut les maîtres de son école et Ockham lui-même que par les citations trouvées dans Biel.

A Wittemberg, où l'Université, fondée en 1502, était encore en formation, il fut chargé d'un cours sur l'*Ethique à Nicomaque*. Son supérieur immédiat, Jean Staupitz, Vicaire général de l'Ordre, avait jeté les yeux sur lui pour être un jour son remplaçant à la chaire d'Ecriture Sainte, qu'il

[7] *Luthers Werke*, éd. Weimar : « Cur et meæ sectæ resisterem, scilicet occamicæ seu modernorum, quam penitus imbibitam teneo ? »

occupait à la Faculté de théologie du lieu. Il lui fit donc poursuivre ses études, au moyen de lectures personnelles, à ce qu'il semble, et le poussa à se faire recevoir « bachelier biblique » (9 mars 1509).

Luther s'est beaucoup vanté plus tard d'avoir remis en honneur dans l'Eglise l'étude de la Bible. Il allait jusqu'à dire : « Il y a trente ans, personne ne lisait la Bible. Elle était inconnue de tous. On ignorait jusqu'aux noms des prophètes. On ne pouvait les comprendre. Moi-même, jusqu'à vingt ans, je n'avais jamais vu de Bible. Je me figurais qu'il n'y avait pas d'autres évangiles et épîtres que ce que l'on trouve dans les extraits de la Messe du dimanche. Je tombai enfin sur une Bible à la bibliothèque (Erfurt), et dès que je fus entré au couvent je commençai à lire et à relire et relire encore la Bible, à la grande stupéfaction du docteur Staupitz [8]. »

On peut retenir de ce « Propos de Table », sûrement tendancieux, que Staupitz fut frappé et du reste charmé du zèle que le jeune moine mettait à lire la Bible, et que c'est cela qui lui donna l'idée de se préparer en lui un successeur.

On ne saurait exagérer l'importance dans la vie de Luther de cette prédilection précoce pour la Bible. On la connaissait fort bien, quoi qu'il en dise, avant lui. Elle avait toujours été considérée comme l'autorité suprême en matière de textes et de sources. Mais on savait que le chrétien doit l'interpréter en accord avec la tradition et avec le souverain magistère établi par Jésus-Christ au sein de son Eglise.

Luther commença à lire la Bible avant de connaître la tradition. Il la lut avidement, passionnément, pour y rechercher des remèdes aux angoisses et aux tristesses qui ne cessaient de le poursuivre. Il ne savait pas encore, il ignorera toujours ce fait de psychologie élémentaire, que nos soucis intimes entrent avec nous dans nos lectures, suggèrent à notre esprit des réflexions que nous ne devons pas confondre avec le vrai sens du livre soumis à notre étude, et que si nous manquons de prudence, d'esprit critique, de maîtrise de nous-mêmes, nous sommes exposés à introduire dans les textes les plus clairs nos préoccupations subjectives, et à en infléchir l'interprétation au gré de nos besoins ou de nos désirs. Luther nous affirme que ses lectures de la Bible directement dans le texte, sans l'aide d'aucun commentaire autorisé, lui firent comprendre de bonne heure les innombrables erreurs du papisme, mais que cette pensée l'arrêta longtemps : « Vois combien grande est l'autorité du pape et de l'Eglise. Serais-tu le seul sage ? Malheur à toi si tu te trompais ! [9] »

Il est probable que la connaissance personnelle, très étendue et, en un certain sens, très pénétrante, que Luther acquit ainsi de la Bible contribua à lui conférer une assurance, un dogmatisme, qui ne feront que s'accentuer avec les années. Il s'habitua de bonne heure à considérer la Bible comme son domaine propre, comme son bien, et, si l'on peut dire, comme une « chasse gardée », où nul autre que lui ne devait entrer qu'avec sa permission et en se conformant à ses ordres.

Si la Bible ne lui révéla point tout de suite, quoi qu'il ait prétendu, les « innombrables erreurs du papisme », elle lui donna le dégoût des études scolastiques et des méthodes qui y étaient en honneur. Justement, son supérieur lui avait enjoint de préparer l'examen de « sententiaire », c'est-à-dire de commentateur du *Livre des Sentences* de Pierre Lombard. Il lui fallait pour cela se remettre à la théologie scolastique, toute imprégnée de philosophie. Il écrit à son ami Braun, le 17 mars 1509 : « Le travail est dur, surtout pour la philosophie, que je changerais volontiers sans plus attendre pour la théologie, je veux dire cette théologie qui scrute le noyau de la noix et la moelle du froment et la moelle des os. Mais Dieu est Dieu ; l'homme se trompe souvent et même toujours dans ses jugements [10]. »

On sent bien que pour le jeune professeur il existe des problèmes intimes et vitaux, ceux qu'explore la théologie telle qu'il la comprend et qu'elle commence à se créer dans l'Eglise, et que la scolastique traditionnelle, toute encombrée de distinctions et de discussions philosophiques, ne connaissait que bien peu.

Il fut admis, à l'automne de 1509, au grade de « sententiaire », mais il ne commença à exercer sa nouvelle fonction qu'à Erfurt, où il fut peu après envoyé par Staupitz.

C'est la même année qu'il commence à lire les œuvres de S. Augustin : l'*Enchiridion*, les *Confessions*, les traités de la *Doctrine chrétienne*, de la *Vraie religion*, de la *Trinité*, enfin de la *Cité de Dieu*. Cette lecture lui donna un véritable enthousiasme pour l'illustre docteur d'Hippone. Il fera bientôt de lui son maître et prétendra l'annexer entièrement, à l'instar de la Bible. Il ne complètera pourtant ses études augustiniennes qu'un peu plus tard, vers 1515, par la lecture du *De spiritu et littera*, du *De peccatorum meritis et remissione* et du *Contra Julianum*, c'est-à-dire des écrits spéciaux de S. Augustin sur la grâce.

Il est très vraisemblable que, dès cette époque (1509), Luther apprit, en lisant Augustin, à discerner les lacunes de l'occamisme. Il comprit que la tentative des scolastiques de réconcilier Aristote avec le christianisme était une entreprise contestable. L'occamisme avait sans doute renoncé à un accord dans le domaine métaphysique, puisqu'il professait l'impuissance totale de l'esprit humain de ce côté, mais il avait accentué le rapprochement entre l'œuvre morale d'Aristote et la législation morale du christianisme. Les notes marginales de Luther sur les ouvrages de S. Augustin attestent qu'il condamne de telles prétentions. Il écrit, en marge d'un passage de la *Cité de Dieu* : « Quelle n'est pas l'erreur de ceux des nôtres qui proclament, dans leurs impudents bavardages, qu'Aristote n'est pas opposé à la vérité catholique ! [1] ». Il traite les défenseurs d'Aristote de gens frivoles. A partir de ce moment, il voit en Aristote comme l'un de ses ennemis personnels. Il modifie donc profondément l'occa-

[8] *Dokumente*, p. 29.

[9] *Ibid.* — Ce texte et celui qui est cité à la note précédente sont tirés des cahiers de *Tischreden* recueillis par Lauterbach, vers 1532.

[10] *Luthers Briefwechsel*, éd. Enders, I, p. 6.

[1] *Luthers Werke*, éd. Weimar, IX, p. 27.

misme qu'on lui avait enseigné. Il appellera bientôt Aristote « le philosophe rance », il s'élèvera contre les « blasphèmes maudits » de cette fange de philosophie [2].

Que si l'on veut savoir ce qu'il commence à reprocher, au point de vue théologique, à un maître tel que Gabriel Biel, il suffit de lire ce passage d'une de ses lettres à Lang d'Erfurt, de septembre 1516, à une époque où il a pris pleinement conscience de ses différences avec l'occamisme : « Je sais ce que Gabriel enseigne, c'est-à-dire tout fort bien, excepté lorsqu'il s'agit de la grâce, de la charité, de l'espérance, de la foi, des vertus. Sur tous ces points, je ne puis dire par lettre à quel point il pélagianise avec son Scot ! [3] »

Sur tous ces points donc, c'est-à-dire sur toute la doctrine de la grâce et du péché, sur toute l'étendue de la morale chrétienne, il corrige l'occamisme par l'augustinisme, dont il exagère au surplus, — il serait aisé de le démontrer, — les données pessimistes jusqu'à une déformation complète [4].

Lorsqu'à Erfurt il commence à enseigner sur le livre des *Sentences* de Pierre Lombard, il couvre encore son exemplaire de notes qui nous indiquent parfaitement l'orientation de son esprit. Ce qu'il vante dans « le Maître des Sentences », c'est la « pureté sans tache », la « sage continence » de sa doctrine, en ce qu'il s'appuie toujours sur les lumières de l'Eglise et surtout « sur *cet astre illustrissime et jamais assez loué, Augustin*, en sorte qu'il semble tenir pour suspects tous les résultats des anxieuses explorations des philosophes ».

Ainsi peu à peu se précise la physionomie intellectuelle de Luther. Il retient de l'occamisme le sentiment très ancré de l'impuissance métaphysique de l'homme. Mais de bonne heure il se détourne de la « secte des modernes », pour s'attacher à la Bible et à S. Augustin. Ce qu'il cherche dans les Saints Livres comme chez le grand Docteur africain, c'est l'explication de cette misère morale qu'il sent en lui-même et dont ses scrupules continuels lui font éprouver l'horreur en quelque sorte physique. Tout ce qui parle de la corruption humaine, du péché, de la concupiscence, du néant de l'homme devant Dieu, de l'insuffisance de nos vertus et du fardeau écrasant de notre indignité, tout cela l'attire, le touche, l'émeut, le frappe. Il ne retient de ses lectures que cela. Il ne s'aperçoit pas qu'il fausse les données des textes, sous la pression de ses tourments. Au surplus, ce travail inconscient de déformation ne s'opère que lentement et d'une manière, pour ainsi dire, insensible.

Les luthérologues protestants qui lui font découvrir sa doctrine de la justification d'un seul coup, par une soudaine illumination, dès 1509 ou 1512, se trompent du tout au tout. Sa doctrine ne sera au point, — nous allons le voir, — qu'à partir de 1518. Les grandes articulations du dogme dont il sera le père ne s'ajustent que laborieusement les unes aux autres [5]. Les notes marginales qu'il joint au Livre des *Sentences*, en 1510, sont encore pleinement orthodoxes. Il admet le libre arbitre. Il distingue la concupiscence du péché originel. Il ne croit pas que la prescience divine détruise notre autonomie morale. Il écrit que « la grâce ne nécessite pas, mais incline seulement » [6]. Il sait que seule la foi qui opère par la charité justifie. Il ne voit pas encore en Pierre Lombard « le père des sophistes », comme il le nommera plus tard (1525). En somme, il n'est pas encore lui-même, il est un élève passablement libre, mais, malgré tout, fidèle, placé au confluent de deux écoles : le nominalisme et l'augustinisme.

Il est déjà pourtant assez connu et apprécié dans son Ordre pour qu'on le charge, malgré son son jeune âge (27 ans), d'une délicate mission à Rome, vers le milieu de novembre 1510.

IV

Un grave conflit divisait en effet la Congrégation allemande des « Observants » du reste de l'Ordre des Augustins.

Vers la fin du XIV[e] siècle, l'Ordre des Ermites de St-Augustin avait subi, comme les autres, un certain fléchissement dans la discipline. Pour favoriser le relèvement, les généraux de l'Ordre avaient pris l'habitude de grouper dans des couvents spéciaux les moines les plus attachés à l'observance monacale. Mais il était devenu nécessaire de défendre ces monastères d'observants du relâchement général. On avait donc constitué des « Congrégations » d'Observants, on les avait dotées de privilèges, et placées sous l'autorité de Vicaires généraux à peu près indépendants. Ainsi s'était formée, dans la seconde moitié du XV[e] siècle, la « Congrégation allemande des Augustins de l'Observance », souvent appelée dans les documents du temps, du nom de son fondateur, « Congrégation d'Andréas Proles ». A la longue, des tendances séparatistes fort nettes s'étaient manifestées au sein des Congrégations. Les généraux de l'Ordre s'efforçaient de réagir et de maintenir sous leur propre autorité, avec l'appui des papes, l'unité menacée par ces tendances.

Le successeur d'Andréas Proles à la tête de la Congrégation allemande avait été Staupitz. Ce personnage ne manquait pas d'une certaine ambition. Il avait conçu le dessein de réunir à la Congrégation d'Observants, dont il était le chef, la province « conventuelle » de Saxe. Naturellement, il rencontra la triple opposition des Observants, qui ne voulaient pas de mélange avec les Conventuels, — du provincial de Saxe, qu'il voulait dépouiller, — et du général de l'Ordre, ennemi par principe des entreprises d'un Vicaire gé-

[2] *Ibid.*, IX, p. 42-43.

[3] *Luthers Briefwechsel*, éd. Enders : « Scio quid Gabriel dicat, scilicet omnia bene, præterquam ubi de gratia, charitate, spe, fide, virtutibus, dicit, ubi cum suo Scoto, quantum pelagizet non est ut per literas proferam. »

[4] Consulter Tixeront, *Histoire des Dogmes*, Paris, Gabalda, 1909, II, p. 354 et suiv., sur la Théologie de S. Augustin.

[5] Nous considérons comme certain que Luther ne découvrit qu'en 1518 le dogme de la certitude du salut, qui changea totalement le sens de sa doctrine de la justification par la foi seule, entrée dans son esprit vers 1515.

[6] *Luthers Werke*, éd. Weimar, IX, p. 29, et *Dokumente*, p. 57 et suiv.

néral de l'Observance. Très habilement, Staupitz entreprit de diviser l'opposition pour mieux la vaincre. Il se tourna vers le général, lui fit des concessions sur le dos de l'Observance, en reconnaissant la plénitude de son autorité sur les couvents de la « Congrégation d'Andréas Proles », et obtint une nomination en règle de Provincial de Saxe et de Vicaire de la Congrégation allemande. Mais des protestations s'élevèrent. On a conjecturé que le départ de Luther de Wittemberg et son retour à Erfurt était une conséquence de son attitude en cette affaire. Quoi qu'il en soit, c'est lui qui fut choisi par sept couvents de l'Observance, — dont celui d'Erfurt, — pour aller porter à Rome les doléances des Observants contre Staupitz.

A la fin de décembre 1510, il arrivait dans la Ville éternelle. Il n'y a que peu de chose à retenir des racontars qui parsèment ses « Propos de Table » au sujet de ce voyage. C'est bien à tort qu'il a voulu faire croire et que l'on a dit, après lui, que c'était ce voyage qui lui avait ouvert les yeux sur la corruption de l'Eglise romaine.

Il est resté environ quatre semaines à Rome Bien loin d'y perdre son sens de la soumission envers la hiérarchie, il en est revenu complètement dégoûté de l'opposition à ses supérieurs. Il a quitté le parti de l'Observance, pour se ranger à celui du général de l'Ordre et à celui de Staupitz. Il n'aura dès lors, pour ses anciens alliés, que des paroles de critique et de blâme. Il les traitera comme des « schismatiques » qui n'ont pas le sens de l'obéissance ; qui veulent se faire une gloire de leurs œuvres ; il les nommera « les petits saints d'œuvres », les « justitiaires » ; il leur reprochera amèrement leur orgueil. C'est en grande partie par rancune contre eux qu'il prêchera le mépris des œuvres et qu'il aboutira au dogme de la justification par la foi seule [7].

Il est donc bien exact que son voyage de Rome a exercé une influence capitale sur le développement de sa pensée, mais nullement dans le sens complaisamment indiqué par Luther dans la suite. Tous les documents, — et ils sont nombreux, — qui jalonnent son évolution de 1511 à 1519 et nous permettent de la décrire, protestent contre la légende postérieure qu'il a voulu créer et la réfutent d'avance.

Il reste ceci : Luther a été complètement retourné à Rome. Il a quitté son parti. Il s'est formé une théologie nouvelle que ses écrits vont bientôt laisser apparaître, en continuité certaine avec les tendances qu'il avait déjà montrées, mais en opposition absolue avec la politique monastique — si l'on peut ainsi dire — dont il s'était fait le protagoniste. Il a perdu en cour de Rome le procès qu'il était venu y plaider, et loin d'en concevoir une rancune contre la Curie ou contre les supérieurs qu'il combattait, — comme il n'aurait pas manqué de le faire, si une conviction nouvelle n'était entrée dans son cœur, — il s'est rangé au parti de l'autorité contre ses anciens commettants.

[7] Grisar a bien mis tout cela en évidence, *Luther*, I, 50 et suiv. — Voir aussi *Archiv für Reformationsgeschichte*, année 1921, p. 1-35 : A. V. Müller, *Der Augustiner-Observantismus und die Kritik und Psychologie Luthers*.

Il a été retourné. Par qui et comment ? Voilà ce qu'il serait intéressant de savoir. Nous sommes malheureusement réduits à des conjectures. Une communication récente de Hubert Jedin [8] a cependant apporté quelque lumière sur ce difficile problème. Cet auteur a établi avec une forte vraisemblance que Luther n'avait pas logé, pendant son séjour à Rome, à Santa-Maria *del Popolo*, comme on le pensait jusqu'ici [9], mais bien au couvent de Sant'Agostino, où se trouvait le *Studium generale* des Augustins. Le général de l'Ordre y résidait. C'était alors l'illustre Egidio (Gilles) Canisio de Viterbe. On sait par ailleurs que ce personnage, qui devait jouer un rôle important au Concile de Trente, était rentré à Rome le 25 novembre 1510. Il avait fait venir au *Studium generale*, pour y faire ses études, un jeune Frère de grand avenir, le futur cardinal Seripando, alors âgé de 17 ans. Tout cela ne serait pas de grande conséquence si la publication récente des Actes du Concile de Trente n'avait révélé d'étranges ressemblances entre la doctrine qui devait être professée, au nom de l'Ordre des Augustins, par Seripando au Concile, à partir du 8 octobre 1546 [10], et celle que Luther va soutenir, à partir de 1513, dans ses *Dictata super Psalterium*.

Quelle est donc cette doctrine ?

V

Elle est connue en théologie sous le nom de théorie de la *double justice*. Seripando en fut le principal champion. Elle consiste à déclarer que sans doute l'homme, déchu par le péché originel, garde encore quelque parcelle de bonté naturelle, si bien qu'il lui est possible, avec la grâce de Dieu, de faire quelque bien surnaturel et de mériter une certaine justice intérieure, mais que cette justice a besoin d'être complétée par l'imputation extérieure de la parfaite justice de Jésus-Christ. A la base du système, on découvre ce pessimisme très noir concernant la nature déchue, qui est caractéristique de l'augustinisme en général, mais qui s'était, semble-t-il, accentué à partir du XIVe siècle et même dès Gilles de Rome (Egidio Romano Colonna).

Or, il est sûr que Seripando et les Augustins n'avaient pas emprunté cette doctrine à Luther. Il aura grand souci, au Concile, de distinguer sa doctrine de celle de Luther. Il le fera en ces termes : « Les luthériens mettent tout dans la foi ; suivant leur manière de parler, elle saisit la justice (du Christ) qui nous est imputée. Au contraire, à côté de la foi, l'opinion que je viens d'exposer met les œuvres et les mérites, et elle admet la justice inhérente. Elle se borne à demander qu'à l'âme craintive il soit permis d'espérer ; qu'à l'âme, dis-je, qui tremble en songeant à son imperfection, il soit permis de se

[8] *Archiv für Reformationsgeschichte*, année 1928, p. 256 et suiv. : *Die Rœmischen Augustinerquellen zu Luthers Frühzeit*.

[9] Bœhmer, *Der junge Luther*, Gotha, 1925, p. 71. — *Luthers Romfahrt*, p. 81, 117, 128. — O. Scheel, *M. Luther*, II, p. 264, 279 et suiv.

[10] *Concilium Tridentinum*, II, p. 432 ; V, p. 523-633. 634-641, 663, note 2, 666-676, 829-839. — Voir Paquier, article *Luther* dans le *Dict. de Théol. Cathol.*

tourner vers les mérites de Jésus-Christ et d'espérer en la miséricorde de Dieu [1]. »

Cette doctrine, selon Merckle, Seripando la tenait de Gilles de Viterbe. Elle était traditionnelle dans l'Ordre depuis au moins deux siècles. Nous allons la retrouver dans Luther. Il est donc naturel de supposer qu'il en a recueilli les éléments au cours de son voyage à Rome, soit dans les couvents où il logea en cours de route, soit plus vraisemblablement à Sant'Agostino, où il vécut pendant les quatre semaines de son séjour dans la Ville éternelle et où l'esprit et la doctrine du général Gilles de Viterbe, qui y avait sa résidence. devaient prédominer.

On devine sans peine le langage qui dut être tenu au moine saxon, délégué par les moines de l'Observance : « Vous avez bien raison de prêcher la fidélité aux observances de la règle. L'observance est une excellente chose, à condition toutefois que la *lettre* ne finisse pas par tuer *l'esprit.* La lettre, c'est l'Ancien Testament, c'est la loi de Moïse, qui ne pouvait justifier ceux qui la pratiquaient. L'esprit, c'est le Nouveau Testament, c'est Jésus-Christ qui nous apprend à chercher la justification et la sainteté dans l'humilité, la défiance de nos œuvres, le mépris de nos petites vertus, l'obéissance parfaite à nos supérieurs, en un mot dans la foi en lui et en lui seul. Nos œuvres ne peuvent nous obtenir la justice parfaite. La miséricorde divine doit y ajouter quelque chose de la justice du Christ. Défions-nous donc de cette observance qui s'attache aux œuvres extérieures au mépris de l'obéissance et de l'humilité. »

Si Luther fut retourné par des raisonnements de cette nature, c'est sans doute qu'il y avait une secrète harmonie entre les tendances de son âme et ces théories de l'augustinisme extrême. Ce qui est sûr, c'est que ces doctrines devinrent les siennes et que c'est en les développant, en les accentuant, en les poussant à l'exagération, en les déformant au point que Seripando aura le droit d'établir une distinction tranchée entre son enseignement et l'hérésie luthérienne, qu'il aboutit, de déviation en déviation, à des conclusions inconciliables avec le dogme catholique.

VI

Luther partit de Rome, imprégné, semble-t-il, d'augustinisme, à la fin de janvier ou au début de février 1511. Il ne semble pas avoir été très pressé de rentrer à Erfurt, où il ne pouvait guère s'attendre à un bon accueil de ceux qui l'avaient délégué vers la Cité des papes. Il passa par Nice et la vallée du Rhône Au début de mars on le voit à Augsbourg, quinze jours plus tard à Nuremberg, enfin au début d'avril il arrive à Erfurt. Le séjour dut dès lors manquer d'agrément pour lui. Son Vicaire général, Staupitz, qui au contraire avait des raisons d'être satisfait de lui, le rappela à Wittemberg à la fin de l'été 1511. Il s'y prépare à l'enseignement biblique. Le 4 octobre 1512, il est reçu licencié en théologie ; le 19 du même mois, docteur.

Aussitôt, Staupitz lui fait assigner la chaire d'Ecriture Sainte dont il était le titulaire. Luther est à pied d'œuvre. Il va commencer sa grande tâche d'enseignement supérieur. Il ne cessera de professer qu'à sa mort, trente-quatre ans plus tard. Sa chaire d'Ecriture Sainte sera l'un des fondements de son autorité et de son prestige. On avait déjà à cette époque le culte des spécialistes. Luther se considère et on le considère comme le grand *spécialiste de la Bible* de son siècle.

Après un cours rapide sur la Genèse, il aborde, le 16 août 1513, le Commentaire des Psaumes, qui va l'occuper pendant un semestre entier, peut-être même deux semestres [2].

L'étude des Psaumes était importante pour les jeunes religieux qui devaient suivre les cours de la Faculté de théologie et pour les futurs prêtres. Le Psautier constitue en effet la substance de l'office divin ou bréviaire. Le commmentaire de Luther est conçu au point de vue mystique. Il cherche à donner les applications religieuses et morales du texte plus qu'à en déterminer scientifiquement le sens exact.

Un très grand nombre de luthérologues protestants tiennent à placer avant le commencement de ce cours sur les Psaumes, cette illumination soudaine appelée « Expérience de la Tour », que Luther plaçait aux alentours de son second Commentaire sur les Psaumes (1518-1519) et par quoi il expliquait la genèse de sa doctrine propre [3]. — Il nous est impossible d'accepter ce point de vue. La théologie de Luther ressemble trop à l'augustinisme qu'il a dû puiser dans son Ordre, surtout au cours de son voyage à Rome, pour qu'une illumination surnaturelle puisse être considérée comme nécessaire à ce moment-là. Si l' « Expérience de la Tour » n'est pas une pure invention de Luther, comme Denifle inclinait à le croire, on ne peut la rapporter qu'à un point de rupture avec le passé. Or, ce point de rupture ne se trouve nullement dans le premier Commentaire sur les Psaumes. Il ne se trouve même pas, à l'état conscient du moins, dans le Commentaire sur l'Epitre aux Romains. Il se trouve au contraire nettement, en 1518, lors de la découverte de la « certitude du salut ». Par ce dogme entièrement nouveau, Luther s'est mis en contradiction flagrante et consciente, non seulement avec la théologie catholique, mais avec lui-même. C'est donc bien un point de rupture décisif. Et c'est là seulement que l'on peut placer un événement comme l' « Expérience de la Tour ». Nous sommes pleinement d'accord ici avec Grisar.

Pour qui étudie le premier Commentaire sur les Psaumes, en ayant présentes à l'esprit les doctrines augustiniennes, telles qu'elles seront exposées au Concile de Trente par Seripando, la continuité est parfaite entre le revirement qui s'est

[1] *Concil. Tridentinum, Acta,* v, p. 674.

[2] Ficker fait commencer le cours sur l'épître aux Romains dès avril 1515. — Bœhmer, dans *Luthers erste Vorlesung*, Leipzig, 1924, p. 9, le renvoie à novembre de la même année. — *Luthers Kalendarium*, de Buchwald, p. 2.

[3] E. Hirsch, *Initium Theologiæ Lutheri*, 1920, p. 161-165. — O. Scheel, *Luther*, II, 321. — H. Thomas, *Zur Würdigung der Psalmenvorlesung, Luthers von 1513-1515*, 1920, p. 49-51. — H. Strohl, *L'Evolution de Luther jusqu'en 1515*, Strasbourg, 1922, p. 144. — Paquier (cathol.), article cité sur *Luther*, col. 1207. — Stracke, *Luthers grosses Selbstzeugnis 1545*, Leipzig, 1926, p. 112 et suiv.

opéré à Rome dans l'esprit de Luther au sujet de l'observance, et la théologie qui inspire son cours, en 1513-1514. Dès le début de son cours. Luther prêche l'obéissance aux supérieurs [4]. Il ne veut pas que l'on se confie dans sa propre justice, mais que l'on s'humilie, à l'exemple de S. Augustin [5]. Il souligne avec intention que l'Evangile est tout intérieur, tandis que le mosaïsme est surtout extérieur. On dirait qu'il a hâte de réciter la leçon apprise à Rome, d'expliquer pourquoi il est contre l'Observance, de se défendre contre les « justitiaires » et les « petits saints d'œuvres » [6]. Il les accuse de vouloir se faire dispenser de l'indispensable, à savoir de l'obéissance, de s'attacher à la lettre contre l'esprit, d'établir leur propre justice. Pour lui, il affirme que ce n'est qu'en s'accusant devant Dieu que l'on se justifie, que l'humilité est la condition du salut, que « *nul n'est justifié par la foi s'il ne commence par se reconnaître pécheur par l'humilité* [7]. »

Ce qui accroît la ressemblance entre cette doctrine de Luther et celle de la « double justice », c'est d'une part que Luther ensigne qu'à notre justice ou à nos mérites doit toujours s'ajouter la miséricorde divine, que nous gardons sans doute un petit « foyer » de bonté, appelé la « syntérèse », par quoi nous tendons à ce qui est vrai, à ce qui est juste, à ce qui est droit, à ce qui peut nous béatifier, et par quoi notre nature déchue est « ressuscitable », si nous ne résistons pas à la grâce, mais que cette étincelle de bonté est trop faible pour que nous puissions compter sur nos propres vertus. Laissant là donc tous nos mérites, nous devons nous abaisser, nous humilier, nous accuser devant Dieu. C'est en nous condamnant que nous obtenons la justification, parce que nous justifions Dieu ! [8].

C'est dans le sens de la théorie de la double justice qu'il convient d'interpréter dès lors tous les passages où il parle de la « justice imputée ».

Enfin, tout ce qu'il dit de la concupiscence et des luttes terribles qu'elle nous impose, de l'impossibilité de l'étouffer et même de la vaincre, doit être compris en fonction de l'augustinisme. Luther ne dépasse pas encore les traditions de son Ordre. Lorsqu'il commente au contraire le *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam* [9], bien qu'il n'oublie pas la doctrine de la double justice et superpose au mérite l'intervention de la miséricorde divine, c'est-à-dire l'imputation extérieure des mérites du Christ, il approuve l'enseignement des « docteurs », c'est-à-dire sûrement des « nominalistes » que bientôt il traitera ouvertement de « pélagiens ».

La seule chose originale que l'on puisse rencontrer dans ce Commentaire, c'est l'idée souvent répétée que la foi justifie en ce que nous justifions Dieu, condamnant en nous ce qu'il condamne et n'approuvant que ce qu'il approuve. Cette idée que Dieu nous reconnaît comme justes, parce que nous sommes justes envers lui, a quelque chose de passablement enfantin, qui a séduit Luther pendant quelques années, mais qui disparaîtra peu à peu de sa doctrine, en partie tout au moins.

VII

Le cours de Luther sur l'épître aux Romains suivit de près celui sur le Psautier. D'après Ficker, il aurait commencé le 8 avril 1515, pour se terminer le 7 septembre 1516. Bœhmer le fait durer seulement du début de novembre 1515 au 9 septembre 1516. Quelques changements importants se produisirent, pendant cet intervalle, dans la situation de Luther. Le 1er mai 1515 eut lieu à Gotha, sous la présidence de Staupitz, le chapitre de la Congrégation allemande des Augustins. Luther avait déjà acquis assez de réputation pour qu'on lui confiât le sermon d'ouverture. Il n'hésita pas à parler sur les « petits saints », dont il avait fait ses ennemis personnels. Il fustigea sans pitié ceux qui prétendaient mettre leurs observances au dessus de tout. Visiblement, la majorité des membres présents approuvait son zèle pour l'obéissance et l'humilité. Il fut élu en effet Vicaire de district avec la charge de onze monastères de l'Ordre, parmi lesquels ceux de Wittemberg, Erfurt, Dresde, Neustadt sur l'Orla, Langensalza, Nordhausen. A partir de ce moment, Luther est un homme extrêmement occupé, un personnage de premier plan dans sa Congrégation. Il déploie une grande activité, visite ses monastères, s'occupe de la correction des moines indisciplinés, réforme les élections à Neustadt, réclame un fugitif à Mayence, donne des conseils à Lang, prieur d'Erfurt. Son vieux maître, Barthélemy d'Usingen, pourra lui dire en 1529 : « Quand j'étais candidat de l'Ordre des Augustins (vers 1514), tu ne pouvais assez me recomman-

[4] « Caveat ergo sibi quilibet diligentissime ne unquam prelati sui jussionem discutiat aut judicet antequam faciat. » — *Luthers Werke*, III, 18. — *Dokumente*, p. 70.

[5] « Non statuere suam justitiam,... accusare seipsum, judicare seipsum, justificare Deum », — ces expressions reviennent constamment sous la plume de Luther, *Luthers Werke*, éd. Weimar, III, p. 24, 26, 29, etc., etc C'est un véritable refrain.

[6] Le texte le plus fort contre les Observants est le suivant : « Quecunque ergo. quantucunque, qualiacunque quis fecerit opera, si obedientiam alibi debitam relinquit. huic dicitur hic : Non intelligit opera Domini, sed sentit opera sua, inflatus sensu carnis suæ. *Tales hodie esse timendum est omnes Observantes et Exemptos sive Privilegiatos. Qui quid noceant Ecclesiæ nondum apparuit*... Querimus autem cur sic eximi et dispensari in obedientia velint. Dicunt : « Propter vitam regularem. » *Sed est hec lux angeli Sathanæ*. Quia cum obedientia sit simpliciter indispensabilis et non eximibilis, quam magnam queso causam esse necesse est, ut dispensetur indispensabile ? » (*Luthers Werke*, III, 155 ; *Dokumente*, p. 74).

[7] « Quia nemo per fidem justificatur nisi prius per humilitatem sese injustum confiteatur. Hec est autem humilitas. » (*Luthers Werke*, éd. Weimar, p. 345). — Cette formule suffit à prouver que Luther n'admet pas encore la justification par la foi seule, mais bien plutôt, comme le remarque judicieusement Grisar, « par l'humilité seule ».

[8] Sur la syndérèse, que Luther appelle la *syntérèse* et qui n'est autre chose que le *sens moral*, ou l'aptitude à porter un jugement de valeur sur les actes que nous avons à faire, voir *Luthers Werke*, I, p. 32, Sermon du 26 déc. 1514. — Voir sur la double justice, *Luthers Werke*, IV, 329, et surtout 344. Luther s'appuie sur Rom., VIII, 18 : « Quia non sunt condignæ passiones hujus temporis *aut merita* — c'est lui qui ajoute ce mot important — ad futuram gloriam... »

[9] *Luthers Werke*, éd. Weimar, IV, p. 262.

der la vie religieuse, et maintenant tu en es devenu le railleur et le destructeur ! [10] »

Nous sommes donc bien certains que l'idéal ascétique du monachisme conserve encore pour lui toute sa valeur. S'il nous apprend qu'il n'a que rarement le temps de dire ses heures et de célébrer la messe, cela nous prouve simplement qu'il ne sait pas mettre au premier rang de ses occupations ce qui normalement aurait dû s'y trouver, et que son dédain des « œuvres » a affecté dangereusement ses pratiques de dévotion sacerdotale. Mais cela ne prouve pas qu'il commence à se détacher de la vie monastique.

Ce que devient sa théologie, son cours sur l'épître aux Romains nous l'apprend. Il professait l'augustinisme le plus avancé, avons-nous dit. Et maintenant, il va passer la frontière de l'orthodoxie, sans presque s'en apercevoir. L'évolution se produit sur les points sensibles : le concept de concupiscence invincible, — la nullité des œuvres, — l'appel à la miséricorde divine seule pour le salut.

Jusque-là, il distinguait encore concupiscence et péché originel, comme on distingue la peine de la coulpe. Maintenant il confond les deux. Il découvre dans S. Paul que la concupiscence est le péché lui-même. Il supprime toute collaboration entre l'homme et Dieu, dans l'œuvre de la justification. Le tableau qu'il traçait de la misère et de l'impuissance humaine s'assombrit encore. Il ne voit plus rien de bon dans l'homme. Et pourtant, la continuité entre ce cours et le précédent est assez forte pour que l'on ne puisse parler de coupure entre les deux. Il combat toujours les « petits saints d'œuvres » qu'il appelle maintenant les « impies de droite ». Il professe toujours que la foi justifie par l'humilité, que nous sommes déclarés justes parce que nous justifions Dieu, que c'est en nous accusant que nous obtenons d'être absous. Visiblement Luther n'a évolué ici qu'en creusant, en poussant à l'extrême, en violentant pour ainsi dire ses propres idées.

Il le fait sans nul doute en vertu de cette particularité de son tempérament qui devait le faire surnommer « le Docteur hyperbolique ». Il est tellement sensible, tellement excessif en toutes choses, que dès qu'il « chausse » une idée, il éprouve le besoin de lui donner une expression démesurée, colossale, inédite. Les assauts de la concupiscence, dont nul être humain n'est exempt, — tentations de luxure, d'orgueil, de colère, ce sont les trois espèces qu'il signale comme particulièrement violentes, — prennent à ses yeux un aspect formidable , désespérant. On lui avait appris à distinguer entre « sentir » et « consentir ». Cette distinction se trouve encore dans son commentaire sur les Psaumes. Elle disparaît maintenant pour toujours de son esprit ; il se voit rongé par le péché, noyé dans le péché, totalement submergé.

Il ouvre S. Paul. Il y voit cette formule : « *Arbitramur justificari per fidem sine operibus legis* » (Rom., III, 28). Ce n'est certes pas une révélation pour lui. Déjà dans les *Dictata super Psalterium* il n'avait parlé que de la justification par la foi, il avait tonné contre les œuvres. Il suit maintenant son idée et il l'achève. Quelles sont donc ces œuvres de la loi, qui ne peuvent nous justifier ? Erasme, suivant sur ce point la tradition catholique, disait : ce sont les cérémonies légales prescrites par la loi. Luther désapprouve nettement cette interprétation. Les œuvres de la loi, ce sont celles en qui nous mettons notre confiance ! Ce sont « toutes celles que l'on considère comme suffisantes par soi pour la justification et le salut » [1]. Le crime des crimes, c'est donc la confiance dans ses propres œuvres. Or ce crime est presque inévitable. Il s'insinue dans tous nos actes même les meilleurs, et l'on devrait dire : surtout dans les meilleurs. Au lieu de faire nos œuvres pour Dieu, par amour pur, nous les faisons pour nous, parce qu' « elles nous réjouissent et apaisent notre cœur, ou parce que les hommes nous en louent ». Nous les faisons par présomption ou par orgueil. Or, « par cet orgueil et cette présomption, même les œuvres de la grâce sont changées en œuvres de la loi et la justice de Dieu en justice des hommes, parce que ceux qui font avec la grâce des œuvres bonnes, se complaisent en elles et s'en tiennent là, sans chercher à progresser, comme s'ils avaient déjà une justice parfaite [2]. »

Que l'on examine attentivement cette phrase capitale, on y saisira la marche de la pensée de Luther. Il avait admis la théorie de la double justice. Il enseignait avec les augustiniens que nous pouvons faire, avec le secours de la grâce, de bonnes œuvres, acquérir des mérites. Mais il professait que ces mérites, par rapport à la justice parfaite exigée par Dieu, étaient insuffisants, que la justice du Christ devait être ajoutée à la nôtre du dehors pour nous rendre dignes du salut.

Il en vient à diminuer tellement la valeur de ces pauvres mérites humains qu'il les égale à zéro. Il ne s'aperçoit pas qu'il est parfaitement illogique de dire que Dieu nous donne la grâce pour accomplir des œuvres qui malgré cela ne sont que des péchés. Ce n'est pas faire grand honneur à la puissance de la grâce que de lui attribuer de si piètres résultats. Il en viendra bientôt à supprimer toute autre grâce que celle de la foi, à ne plus vouloir entendre parler de ces grâces prévenantes, concomitantes, antécédentes, subséquentes, suffisantes, efficaces, que distinguait la théologie et qu'elle continuera à distinguer après lui. Il n'en est pas encore là. Il se contente de déclarer viciées dans leur principe toutes nos œuvres, même accomplies sous l'influx de la grâce divine. Dès lors, il ne tardera pas à concevoir comme illusoire et impossible toute collaboration entre la volonté et la grâce, puisque celle qu'il admettait encore ne servait à rien en fait. *Toutes nos œuvres sont des œuvres de la loi !* Voilà sa grande découverte.

A la base de cette trouvaille, se trouve une

[10] N. Paulus, *Barth. v. Usingen*, Fribour-en B., 1893 : « Quando augustinianæ religionis candidatus eram ego, tu non satis illam mihi poteras commendare, at nunc derisor ejus factus et destructor » (p. 17, note 4).

[1] « Opera legis... que tanquam sufficientia per se putantur esse ad justitiam et salutem. » (*Dokumente*, p. 110).

[2] « Per talem presumtionem et superbiam fit ut etiam opera gratiæ mutentur in opera legis. » Voir Cristiani, *Du Luthéranisme au Protestantisme*, Paris, Bloud et Gay, 1911, p. 14 ; on trouvera dans cet ouvrage les références nécessaires.

notion entièrement nouvelle du péché originel. Il admettait jusque-là, avec la tradition théologique, que le péché originel était essentiellement « la privation de la justice originelle », ayant pour conséquence un déséquilibre interne de la nature, un désordre des facultés, un affaiblissement de leurs forces, une diminution de netteté, d'autorité, d'efficacité dans cette puissance morale d'amour du bien qu'on nommait alors la *syndérèse*. Il brise résolument aujourd'hui avec les théologiens. Il leur lance l'injure grossière : *O stulti, o Sawtheologen !* [3] qui nous donne la mesure de son indignation contre eux. Il réduit la syndérèse à un mouvement infime, totalement inefficace, à l'égard du bien. Il voit l'homme « plein de concupiscence en dépit de ce très faible mouvement ». Il déclare que l'on n'a pas su jusqu'ici ce que c'était que le péché. Pour lui, il le voit en tous nos actes : « En agissant bien, nous péchons ». Et ce péché, mortel en soi, ne devient véniel que par la miséricorde divine. Il définit définit donc le péché originel : « la privation de toute rectitude et de toute puissance dans toutes nos facultés, tant du corps que de l'âme, tant de l'homme intérieur que de l'homme extérieur tout entier, en outre, le penchant même au mal, le dégoût du bien, l'ennui de la lumière et de la sagesse, l'amour de l'erreur et des ténèbres, la fuite et l'abomination des bonnes œuvres, l'empressement au mal [4]. »

On dirait qu'il ne peut assez noircir la condition morale de l'homme. Aux antipodes des théories que Pélage avait soutenues avant lui et de celles que Rousseau devait ressusciter deux siècles après lui, il se fait le champion de la corruption irrémédiable de la nature humaine. Il se représente l'âme déchue comme dominée par la chair, tyrannisée par d'abominables instincts, incapable d'accomplir la loi divine, roulant d'abîme en abîme, péchant mortellement dans tous ses actes, ne cessant d'aggraver l'écrasant fardeau de ses crimes devant Dieu, n'ayant d'autre horizon ni d'autre avenir que l'enfer qu'elle mérite à chaque instant !

VIII

L'enfer, c'est bien en effet l'obsession perpétuelle de Luther à ce moment de son évolution. Il traverse des heures d'épouvante et d'horreur indicibles. C'est un point que l'on n'a pas assez fait ressortir jusqu'à présent. Les anciennes biographies de Luther plaçaient ces phases de désespoir un peu au hasard, tout le long de sa vie au couvent et, s'appuyant sur ses propres confidences ultérieures, accusaient la doctrine catholique d'être cause de ces tortures effroyables dans la conscience de Luther.

L'étude précise des documents contemporains permet au contraire de localiser ce qu'on pourrait appeler la « période infernale » de Luther entre 1515 et 1518, c'est-à-dire au moment de l'enfantement de la doctrine nouvelle, alors qu'il a déjà brisé avec la théologie traditionnelle.

Cette période fut pour lui une période de contact étroit avec les auteurs mystiques. Mais il sollicitait les textes de Tauler, dont il est parfaitement impossible de faire un précurseur de Luther, et dont il a retenu surtout cette étrange idée que le suprême degré d'élection « est celui des âmes qui effectivement se résignent à l'enfer pour obéir à la volonté de Dieu [5]. »

Il faudrait citer l'effrayant passage des *Resolutiones* de mai 1518, où Luther rapporte l'expérience qu'il a faite personnellement, à maintes reprises, des souffrances de l'enfer. Il a réellement éprouvé à cette date, — c'est-à-dire entre la découverte de la corruption radicale de l'homme et celle de la *certitude du salut*, — l'horreur physique de la damnation. Il s'y est complu. Il a cherché là le signe le plus sûr de « l'élection ». Il s'est exercé, croyant suivre la doctrine de Tauler et de l'auteur anonyme de la « Théologie allemande », à se sentir en enfer, à accepter l'enfer, à s'y résigner, à le considérer comme son héritage naturel, comme la conséquence logique de la déchéance totale de sa nature d'homme, à se voir perdu, noyé, submergé dans cette « masse de damnation » dont lui parlait S. Augustin en une formule qu'il n'avait pas manqué de recueillir.

Nous ne croyons pas pourtant qu'il y ait lieu d'attacher une grande importance à ces influences mystiques dans l'évolution de Luther. La « période infernale » qu'il a vécue alors devait aboutir et aboutit de fait à une brisure, marquée par la découverte du principe de la *certitude du salut*. Par ce principe, Luther se fait à lui-même et fait à ses adhérents une obligation fondamentale, — la seule obligation stricte qui demeure dans sa morale, — de croire au salut *inconditionnel* par la foi seule, sans les œuvres, d'y croire absolument, sans hésitation ni réserve, comme à un article de foi indubitable, et non pas d'une façon générale, mais d'une manière individuelle. En d'autres termes, il veut que tout croyant croie à son salut personnel, à sa prédestination personnelle, comme à une chose certaine, divinement révélée. Il fait de la « sécurité » le dogme essentiel de sa religion.

Or, jusqu'à 1518, Luther n'a pas d'adversaire plus déclaré que la « sécurité ». Il avait dit dans les *Dictata super Psalterium :* « La crainte est nécessaire pour réveiller notre torpeur et chasser le sommeil, c'est-à-dire pour nous faire comprendre que *la sécurité est pire et plus terrible que toute adversité* » [6]. Il y a continuité parfaite, sous ce rapport, entre les *Dictata* et le *Commen-*

[3] « O insensés, ô porcs de théologiens ! » *(Dokumente*, p. 117).

[4] « Bene operando peccamus, nisi Deus nobis hoc imperfectum tegeret et non imputaret, fit ergo veniale per misericordiam Dei non imputantis. » *(Dokumente*, p. 119). — Le péché originel est défini : « prorsus privatio universæ rectitudinis et potentiæ omnium virium tam corporis quam animæ ac totius hominis interioris et exterioris. Insuper et pronitas ipsa ad malum, nausea ad bonum, fastidium lucis et sapientiæ, dilectio autem erroris ac tenebrarum, fuga et abominatio bonorum operum, cursus autem ad malum. » *(Dokumente*, p. 121).

[5] C'est dans Tauler et la « Théologie allemande », ouvrage anonyme du xv^e siècle, qu'il a puisé les idées analysées par Cristiani dans *Luther au Couvent*, p. 61 et s.

[6] « Securitas omni adversitate peior et terribilior est. » *(Luthers Werke*, éd. Weimar, III, 423).

taire de l'Epître aux Romains. Luther est tout entier à cette pensée qu'il faut détruire dans le chrétien la présomption : « Nous ne pouvons nous sauver, dit-il, qu'en gémissant d'avoir le péché et de vivre dans le péché et en suppliant Dieu de nous en libérer. Nous ne pouvons être justes qu'en partie, jamais tout entiers... » Toute la vie du chrétien consiste à courir après la justification, que nous ne pouvons jamais atteindre et que nous ne devons jamais croire avoir obtenue. Nous ne devenons justes qu'en désespérant de l'être. « Toute cette vie est un temps pour vouloir la justice, nullement pour la parachever, ce qui n'aura lieu que dans la vie future... *La sécurité est donc mère de tous les hypocrites et la cause de l'hypocrisie* » [7]. Cette animosité de Luther contre la « sécurité » est tellement grande qu'il est prêt à voir en elle la cause de tous les maux dont souffre l'Eglise. Parce que les chrétiens se confient dans leurs œuvres ou dans les indulgences concédées par les Pontifes, ils oublient ce qu'ils doivent à Dieu, ils négligent la pénitence, ils tombent dans la tiédeur, ils n'acceptent pas la croix, ils ne songent ni à la mort ni à l'enfer. Le relâchement général de la discipline dont l'Eglise subit les lourdes conséquences vient de là.

C'est ce qui explique la décision prise par Luther d'intervenir publiquement pour protester contre l'*abus des indulgences*. Présenter cette intervention comme une suite de la doctrine de la justification par la foi seule n'est pas tout à fait exact. La doctrine de la justification par la foi seule n'est pas encore complète dans l'esprit de Luther. Il n'a pas franchi le tournant décisif. A la date de 1517, il professe que la foi ne justifie qu'en nous plaçant en face de la justice divine, en reconnaissant cette justice comme souverainement fondée, en acceptant l'enfer mérité par l'inextinguible péché de notre nature, en nous vouant à la pénitence perpétuelle dans la pensée de la mort et de l'enfer, en nous faisant fuir par-dessus tout la *sécurité*.

Un simple examen des fameuses thèses de 1517 nous fournira la preuve de ce que nous avançons.

[7] Comme on le voit, Luther, après 1518, *prêche la sécurité* ; mieux que cela, il oblige tout chrétien à être sûr de son salut, d'une certitude qui est l'acte de foi même, tandis qu'au temps des « Thèses sur les Indulgences » il estime que la sécurité, la confiance trop assurée du salut, est le pire des maux !

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L'*Ami du Clergé* n'ignore pas combien la question du recrutement sacerdotal est encore angoissante en certains diocèses ; et en tout cas, dans tous elle est perpétuellement à l'ordre du jour, puisque les prêtres sont tous des hommes mortels qu'il faut remplacer un jour ou l'autre. Je serais très heureux si l'*Ami* voulait bien nous donner un petit article sur ce que nous, les prêtres de paroisse, nous pouvons faire pour nous préparer des successeurs. Oserai-je ajouter que l'*Ami* y est tout spécialement intéressé, puisqu'il s'agit aussi pour lui de futurs abonnés ?... Bref, une sorte de « méthode pratique ».

R. — Quand votre lettre nous est arrivée, nous venions justement de lire (il y a de ces coïncidences), dans *Le Recrutement sacerdotal* [1] d'avril-mai-juin 1938, un article de M. l'abbé F. Mourey sur *La formation cléricale dans les Petits Séminaires*, où l'auteur étudie justement « le recrutement ». Nous ne saurions mieux dire que lui, et nous nous permettons de reproduire tout simplement son article, dont vous aurez toute satisfaction.

Principes du Recrutement

I. — Personne n'a le droit de s'imposer à l'Eglise de Dieu ; tout ministre de l'Eglise doit être appelé. L'appel officiel appartient à l'évêque. Les recruteurs et les éducateurs, collaborateurs de l'évêque, doivent rechercher les signes de vocation ou plutôt de *vocabilité* que Dieu a mis dans certaines âmes privilégiées. Ces signes sont les *aptitudes* physiques, intellectuelles et morales qui, jointes à la *volonté de se donner à Dieu et aux âmes*, permettent de pousser, sans imprudence, un jeune homme vers le sacerdoce.

Il y a pour le candidat appelé ou appelable, des grâces de correspondance à l'appel ; pour le recruteur, instrument de Dieu, des grâces de lumière pour trouver les vocations et les mener à bien. L'un et l'autre peuvent manquer à leur devoir. Le devoir du prêtre est plus strict que celui du candidat à la vocation. Celui-ci est libre dans sa voloné, on le lui redira au Séminaire et jusqu'au pied de l'autel, le jour de l'ordination ; le prêtre est lié par l'obligation de se trouver des *continuateurs* de son sacerdoce ; c'est un des devoirs de sa paternité spirituelle.

II. — Le *recruteur normal* est le prêtre qui a charge d'âmes, spécialement le *curé*, auquel les autres doivent habituellement renvoyer comme principal *responsable* et *contrôleur* soit de la présentation, soit des vacances. Il *recherchera*, parmi ses enfants ou jeunes gens, ceux que Dieu semble avoir prédestinés à son service et il les *étudiera* afin de voir s'il est possible ou opportun de leur proposer la vocation. Si la réponse est engageante, sans être nécessairement affirmative, il suivra les progrès de la semence qu'il a jetée. Le moment venu, il demandera une réponse plus nette ; si elle est favorable, le prêtre éprouvera et préparera au séminaire l'enfant ou le jeune homme décidé à aller de l'avant ou du moins à tenter un essai loyal. Si l'épreuve du sujet aboutit à une contre-indication, le prêtre devra avoir le courage de rompre, en donnant les raisons, s'il croit pouvoir les donner ; autrement, il pourra toujours dire qu'il ne voit pas assez clair pour prendre la responsabilité d'une présentation. Ce faisant, il s'épargnera des ennuis futurs plus graves que ceux qu'il veut éviter sur le moment. L'épreuve portera sur l'existence et la

[1] On sait que *Le Recrutement sacerdotal* est dirigé par M. le chanoine Lieutier, 30, rue Barbet-de-Jouy, Paris 7e ; trimestriel, 20 f. par an pour la France et les colonies, prix variables pour l'Etranger.

constance des aptitudes et du bon vouloir du sujet ; l'étude préliminaire bien faite dispense de cette épreuve ou en supprime les difficultés ; elle s'impose rigoureusement pour les inconnus.

III. — Tous les prêtres ne sont pas également doués pour le recrutement. Certains manquent de zèle, d'autres de psychologie ou de savoir-faire. D'autres manquent de patience, de cette patience qui sait observer et attendre, ou de celle qui consiste à supporter les petits ennuis de la préparation scolaire, au presbytère. Pour certains, il s'agit d'un point d'honneur ; il faut que la paroisse soit représentée au séminaire, par conséquent il faut trouver coûte que coûte un candidat. Cet argument ne vaut pas mieux que le suivant : Ma paroisse a droit à une bourse ; ou encore : Je suis bien obligé de répondre à l'invitation de Monseigneur, il a été tellement pressant.

Le recrutement est affaire de bon sens, de sang-froid et d'idéal. Il faut avoir les yeux ouverts et travailler de concert avec le Maître de la moisson, *in patientia*. Ceci nous amène à parler du bon recruteur qui est pour un diocèse le meilleur des bienfaiteurs. C'est le prêtre qui ayant gagné l'estime par sa bonté et sa vertu, sait *attirer, trouver, cultiver* et *conserver* les vocations. Nous ne faisons pas ici un portrait théorique, nous pensons aux excellents recruteurs que nous avons rencontrés sur notre chemin. Le bon recruteur n'a pas toujours réussi du premier coup, il a pu avoir des déboires avec ses premières recrues ; en homme zélé et perspicace, il a cherché les défauts de sa technique et il a mis au point sa méthode. C'est beaucoup plus charitable que de mettre la faute sur les candidats recrutés trop à la hâte ou sur leurs maîtres.

Mentionnons, en passant, les recruteurs — heureusement rares — qui ne trouvent jamais de candidats assez parfaits ; c'est une excuse pour ne pas recruter, elle ne vaut pas mieux que les autres. Dieu n'a pas choisi les anges pour en faire des prêtres, mais des hommes.

IV. — Après le recruteur, *le terrain*. Le cultivateur sait quelles sont ses bonnes terres et ses mauvaises terres ; il sait aussi que les mauvaises terres s'amendent ; il sait enfin que, même dans les mauvaises terres, il y a de bons coins. L'apologue est suffisamment clair ; il n'est pas difficile de reconnaître, dans ces différents terrains, les paroisses du diocèse. Le vrai recruteur trouvera des vocations dans tous les terrains, et si le terrain est réfractaire, il saura l'amender. Mettez-le dans une paroisse jusque-là stérile, il y trouvera, mieux que cela, il y *suscitera* des vocations. Le recruteur inhabile ou insouciant ne trouvera pas de vocations dans les mauvais terrains, cela va sans dire ; soyons satisfaits s'il ne tarit pas la source dans les autres.

Les meilleurs coins de terre sont les familles vraiment chrétiennes où la vie spirituelle s'épanouit, où le sacerdoce est en honneur. Exceptionnellement, une vocation se découvre dans une famille non pratiquante ; seulement, si dans les familles chrétiennes on peut prendre des sujets moyens, dans les autres il ne faut prendre que des sujets d'élite qui se défendront contre le milieu et réussiront à l'améliorer. Ce seront les prémices de leur apostolat.

Il faut se méfier des écoles spéciales, particulièrement des orphelinats. Outre que les pupilles qui y sont renfermés sont souvent des enfants dont personne ne répond, ce qui est important pour les frais d'équipement et la surveillance des vacances, il y a lieu d'étudier l'ascendance et la vocation elle-même de ces enfants. Trop de personnes s'occupent de ces enfants : le curé, le vicaire, l'aumônier, les bienfaitrices, les bonnes sœurs. On ne sait à qui s'en prendre ; la vocation est parfois suggérée, en tout cas mal étudiée ; les garanties manquent et, dans les cas épineux, personne n'endosse les responsabilités.

L'Ecole libre *doit être le terrain de choix* du recrutement et, au même titre, le collège chrétien. Certaines écoles ont un magnifique palmarès de vocations. Pourquoi pas les autres ? Les raisons sont multiples. Citons les principales ; aucune n'est valable, ni même honorable.

Certaines maisons sont fermées pratiquement à l'influence du clergé, qui ne peut y exercer que le ministère liturgique.

Dans certaines autres, on ne parle jamais de vocation, non par oubli, mais parce que le zèle apostolique manque, parce que l'on craint de perdre des élèves, ou parce que l'on désire diriger les vocations éventuelles d'un certain côté qui n'est pas celui du séminaire diocésain.

Dans d'autres enfin, quoique ce semble un paradoxe, le *climat* n'est pas sain : la vie spirituelle tient trop peu de place, ou plutôt, ce qui n'est pas la même chose, n'est pas assez *accentuée ;* la discipline n'est pas assurée par des maîtres que l'éducation intéresse ; le recrutement est trop mondain ou trop mêlé ; les éliminations de sujets indésirables ne sont pas faites ou pas faites à temps, de peur de diminuer les effectifs et de contrister les parents ou M. le Curé ; les succès scolaires sont la grande ou l'unique préoccupation. Rien de tout cela n'est surnaturel : ce n'est pas même chrétien. Ne stérilisons pas le terrain que Dieu et l'Eglise nous donnent à cultiver.

V. — *Bonnes et mauvaises conditions du recrutement. Règles du choix des vocations.*

1° Au point de vue *spirituel et moral*, il ne faut prendre que des sujets sains et portés à la *piété*, à la *pureté*, à la *générosité ;* il faut laisser de côté ceux qui sont portés à *l'orgueil*, à la *paresse*, à la *fourberie*, à la *mollesse*, aux *goûts terre à terre*. Nous n'avons pas exclu les légers ; la *légèreté* n'est pas grave si elle est passagère, il arrive même qu'elle aide l'enfant à passer sans dommage l'âge critique ; l'important est qu'elle fasse place progressivement au sérieux ; il est nécessaire d'examiner soigneusement sur quels points elle porte.

2° Au point de vue *intellectuel*, il faut recruter des sujets ayant une intelligence claire et le *goût de l'étude*. Cette dernière qualité sera la sauvegarde du prêtre, en même temps que sa joie ; elle est préférable à la vivacité de l'esprit jointe à la paresse ou à la peur de l'effort, ce qui est la même chose.

3° Au point de vue *physique*, le recruteur évitera absolument de choisir des enfants qui ont

des tares ou des maladies ennuyeuses dont l'espoir de guérison est trop infime. Il se méfiera également de ceux qui, au premier abord, semblent bien portants et qui risquent cependant des accidents morbides redoutables qui ne se produiront parfois que vingt ou trente ans plus tard Ce sont des tares à retardement qui viennent des ascendants. Le recruteur peut les ignorer, une enquête discrète les lui fera connaître, et le médecin qui sait et ne peut pas parler à tout le monde pourra déconseiller de prendre tel enfant, autant dans son intérêt que dans celui de l'Eglise. De plus en plus, la *collaboration du prêtre et du médecin* s'impose.

4° Au point de vue de *l'honneur*, il est évident qu'il ne faut pas admettre de candidats pris dans des familles déshonorées. L'honeur du sacerdoce est engagé doublement : dans le séminariste d'abord dont la famille est connue, et dans le prêtre dont le ministère sera gêné ou qui, sur le tard, donnera des marques des misères paternelles. On laissera donc, entre autres, les enfants de parents divorcés ; nous conseillerions de faire de même pour les enfants de parents simplement séparés par un abandon du foyer conjugal par un des époux. Nous avons vu plus d'insuccès que de réussites.

De même, il n'est pas opportun de recruter dans les familles où règne une pauvreté voisine de la misère ou du désordre ; il ne faut pas recruter trop bas. Une formule qui nous plait assez est celle-ci : Nos élèves et leurs parents doivent être honorés, tout au moins ne pas être gênés de se trouver ensemble.

VI. — *Technique du recrutement.*

Au risque de répéter les mêmes choses, entrons dans le détail du recrutement ; il y a tellement de choses auxquelles on ne pense pas ou auxquelles on pense trop tard.

1° Avant de recruter, il faut *éveiller* les vocations. Une question posée trop brusquement à un enfant peut amener une réponse qui sera exactement le contraire de celle qu'aurait donnée l'enfant après réflexion.

Le meilleur éveilleur des vocations est *l'évêque*, dans ses instructions pastorales, dans ses tournées de confirmation, dans toutes les réunions qu'il préside et où il parle aux parents autant qu'aux enfants. Les pasteurs inférieurs : Directeurs d'Œuvres, directeurs d'Ecoles, curés, aumôniers répèteront les paroles épiscopales, dans les réunions de toute sorte, dans les catéchismes et les conversations privées, dans les bulletins paroissiaux. Il faut *semer* à la volée.

2° Quand il s'agit du recrutement, c'est-à-dire de l'enrôlement, c'est une toute autre affaire. Changeant de comparaison et nous inspirant toujours de l'Evangile, nous dirons qu'il faut *pêcher* et examiner chaque poisson un à un. Un an employé à cet examen n'est pas de trop. On ne fait pas de recrutement sérieux, en envoyant des enfants au séminaire pour qu'ils y soient examinés sur leurs aptitudes *à y entrer ;* on n'agit pas plus intelligemment en saisissant au vol les enfants sages ou paraissant tels que l'on a remarqués, le jour de la Première Communion. De même, un missionnaire de passage peut très bien signaler au curé un enfant qui l'a frappé par sa piété, mais porter un jugement et prendre une décision immédiate n'est pas une marque d'intelligence et de prudence. Nous n'en parlerions pas, si ce n'était pas un fait assez courant.

3° Le dernier recruteur, celui qui enrôle dans la milice du sanctuaire, est le Supérieur du Petit Séminaire ou le prêtre qu'il a pu charger de cette fonction de confiance. Le Supérieur doit avoir toujours l'œil et l'oreille aux aguets. Il doit noter sur un *carnet* « ad hoc » toute piste qui lui est signalée, quitte à la faire vérifier par le prêtre responsable, si le renseignement ne vient pas de lui ; il n'est pas toujours opportun de faire connaître le nom de l'informateur, qui est souvent une informatrice zélée, peut-être trop zélée. Le Supérieur notera ainsi des enfants qui n'entreront peut-être pas au séminaire avant un an ou deux, il les suivra de loin, tandis que le curé ou le vicaire les suivra de près. Le carnet de recrutement sera tenu à jour, et le Supérieur ne manquera aucune des nombreuses occasions qui se présentent durant l'année pour le compléter et le corriger. De cette façon son recrutement se fait automatiquement et se trouve prêt bien avant la rentrée d'automne.

Chaque année, après Pâques, le Supérieur dressera, avec les curés, l'itinéraire de sa tournée de recrutement. Il n'ira pas voir *s'il y a* des vocations dans telle ou telle paroisse ; *le curé a dû s'en occuper* et avertir le Supérieur ; au besoin, la *Semaine Religieuse* lui aura rappelé son devoir. Le Supérieur ira, d'accord avec le curé, prendre possession des recrues de l'année ou prendre un premier contact avec celles qui se préparent pour une autre rentrée ; il fera, en même temps, la connaissance des parents et du milieu familial, connaissance qui pourra lui être très précieuse. Les parents seront flattés de la démarche du Supérieur et celui-ci fournira aux mamans quantité de renseignements, utiles ou inutiles, qui simplifieront les complications et les formalités du jour de la rentrée. Le Supérieur n'oubliera pas son économe et notera, pour les lui transmettre, tous les renseignements qui concernent la pension et autres affaires matérielles. Il ne se croira pas autorisé à faire le généreux, aux dépens du diocèse ; les affaires matérielles mal réglées sont la cause d'ennuis infinis. D'ailleurs, l'autorité diocésaine n'est pas sans avoir donné là-dessus les directions qu'il faut suivre selon la lettre et selon l'esprit.

4° Le curé ne fera entrer au séminaire que des enfants qui pensent au sacerdoce. Cependant, quand un bon sujet ne dit ni oui ni non et que, d'autre part, sa tenue parfaite garantit qu'il ne sera pas un collégien égaré au milieu des séminaristes, on peut lui proposer l'essai. Inutile de faire de tels essais dans une maison où ne règnerait pas l'ordre et le bon esprit. Si, au bout d'un certain temps d'épreuve, le jeune homme ne se décide pas, il y a tout à espérer qu'il deviendra, dans sa paroisse, un auxiliaire de son curé et même un chef de jeunesse On peut lui proposer une autre vocation de dévouement, par exemple *l'enseignement libre*, d'accord avec le Directeur diocésain de l'Enseignement. C'est la

première vocation à laquelle il faut penser, après le sacerdoce.

5° En attendant l'entrée au séminaire, le prêtre qui a trouvé une vocation *l'éprouvera* en préparant l'enfant à sa nouvelle vie, sous bénéfice d'inventaire. Du jour où le fait est accepté par les parents et par l'enfant, celui-ci fréquentera davantage le presbytère et l'église. Le prêtre le verra de plus près, son jugement sur cet enfant s'affermira. Il se rendra compte de ses sentiments et de ses moyens intellectuels, ainsi que de son empressement plus ou moins grand à fixer sa décision et à se préparer. Cette étude épargnera au prêtre, à l'enfant, à ses parents, des déconvenues inutiles, pénibles pour tout le monde et nuisibles au recrutement.

Autrefois, les prêtres préparaient leurs élèves à entrer en *Troisième ;* la surcharge des programmes, ainsi que la surcharge du ministère actuel ne leur permettent plus guère de réaliser cette prouesse. Nous leur demanderons de les envoyer au moins en *Sixième*, c'est-à-dire munis de leur certificat d'études ou de l'instruction primaire équivalente. L'enfant ainsi armé entre d'emblée dans les études secondaires et y réussit d'autant plus qu'il a prouvé sa capacité d'étudier. De cette façon, nous risquons moins d'avoir des *minus habentes ;* et les parents et les instituteurs ont une satisfaction à laquelle ils tiennent beaucoup. Nous supposons que la vocation de l'enfant ne sera pas mise en danger par ce retard.

En principe, il n'est pas opportun de recruter des enfants trop jeunes. Le Concile de Trente (Sess. XXIII, chap. 18) fixe douze ans ; il ne semble pas qu'il y ait beaucoup à gagner à modifier cette disposition très sage. Tout au plus peut-on mettre 12e année, au lieu de douze ans. C'est le moment où l'enfant va devenir adolescent et où il ne réclame plus la présence de sa mère ; c'est le moment où l'enfant se sent assez de force pour qu'on puisse lui demander *l'effort*, il faut même le lui demander si l'on veut faire de lui un homme.

Expérience faite dans les collèges et les séminaires, c'est la famille et non l'internat qu'il faut à l'enfant de dix ans et au-dessous ; les enfants trop jeunes souffrent de cette éducation artificielle de l'internat ; ils s'étiolent et le pourcentage de leurs persévérances est très faible De plus, leur instruction primaire n'est pas achevée et cela nous oblige d'adjoindre à nos séminaires un instituteur de carrière, car nous n'avons pas ordinairement été préparés à ce genre d'enseignement.

En résumé, pour faire du bon travail, dans nos maisons, il nous faut des recrues possédant assez de force physique, de maturité et d'instruction élémentaire pour que le travail de *l'enseignement secondaire* et de *l'éducation cléricale* puisse être mené *rondement*.

6° Nous avons parlé du presbytère. Ce sera désormais la seconde maison de famille du séminariste. Certains presbytères sont trop peu ouverts aux séminaristes, soit à cause du prêtre qui est fatigué ou qui aime trop sa tranquillité, soit à cause de la personne qui garde la porte et qui ne l'ouvre pas volontiers. Le séminariste ne doit pas entrer et se comporter au presbytère, ni avec gêne, ni avec trop peu de gêne. M. le curé et M. l'abbé doivent inspirer assez de respect pour éviter le second inconvénient, assez de confiance pour éviter le premier. Les séminaristes se forment ou se déforment dans les presbytères, et ce n'est pas aux séminaristes qu'il y a lieu de jeter la pierre.

7° Il y a des prêtres qui portent en eux-mêmes un empêchement « dirimant » qui s'oppose directement au recrutement et même à l'éclosion des vocations. Ce sont des prêtres qui semblent malheureux, qui le sont peut-être et qui le disent Si une maladie physique les mine, il faut qu'on le sache, afin de ne pas les méjuger et se rendre compte qu'ils sont malheureux comme hommes, non comme prêtres. Mais ce seront parfois de jeunes prêtres, sains de corps. Qu'est-ce qui les déprime et les décourage ? la solitude ? une paroisse hostile ou le manque de vie spirituelle et de zèle apostolique ? C'est peut-être aussi le manque de goût pour l'étude. Le remède aux deux premières difficultés est facile, un changement de milieu y pourvoit. Les autres misères étant fondamentales, il n'y a de remède que si ce malade d'âme veut guérir et si on l'aide. Mais... fallait-il l'ordonner ? Fallait-il l'envoyer au Grand Séminaire ? Fallait-il même le sortir du monde et le faire entrer dans le sanctuaire ? Et ces réflexions qui semblaient hors de notre sujet nous y ramènent tout droit. Il reste que la fierté du sacerdoce, le bonheur d'être prêtre, le zèle pour le bien attirent les vocations ; le contraire les repousse ou les déflore.

8° Si certaines vocations éclosent dans l'intimité d'une famille très chrétienne ou dans l'ambiance d'un saint prêtre, il en est qui se trouvent et se révèlent au pied de l'autel. La messe, la communion, la liturgie en sont ou l'occasion ou la cause. C'est Dieu qui attire ces petits Samuels, rien de mieux. Cela veut-il dire que que le prêtre n'a qu'à laisser faire et que son intervention est inutile ? Loin de là. Le Bon Dieu lui a donné une plante de choix à *cultiver*, non à regarder pousser. Il est urgent de s'en occuper, de peur que la plante ne redevienne sauvage, ne s'étiole, ne se dessèche. En avons-nous assez vu de ces charmants Eliacins, vrais chérubins à l'autel, et que *l'accoutumance* a rendus indifférents à la piété et qui finalement sont devenus gamins, comme les autres ? Si nous leur avons jeté la pierre, sans faire d'abord notre propre examen, nous avons commis, pour le moins, une faute d'imprudence.

Il y a toute une éducation des enfants de chœur qui est la préface obligée du recrutement des séminaristes. Cette éducation comporte une série de devoirs qui incombent au prêtre plus qu'à son servant. L'enfant attend qu'on lui dise ce qu'il faut faire ; dans quelques années, il pourra dire ce qu'on *aurait dû* lui apprendre à faire. Ce sera trop tard.

La première chose est d'apprendre à l'enfant à *prier à l'église*. Bien des enfants de chœur ne se figurent pas qu'ils aient autre chose à faire qu'à répondre, porter le livre et les burettes et surtout sonner la clochette. Le prêtre dit sa messe, eux la servent. La meilleure prédication ici est l'exemple. Le prêtre que l'on voit régulièrement *prier devant l'autel* n'a pas grand' peine à apprendre à ses séminaristes à en faire autant, et cet enseignement est d'un prix inesti-

mable pour leur vie de séminariste et pour toute leur vie de prêtre. Il arrive même que les séminaristes édifient leur curé et le forcent à allonger son action de grâces pour ne pas quitter l'église avant eux.

L'exemple a un second champ d'action plus abordable encore : c'est celui du *respect de la Sainte Présence de Jésus au Tabernacle*, que trop de familiarité fait parfois oublier au prêtre. Pas de parole inutile à l'église, pas de parole profane, pas de bruit, pas de désordre dans le mobilier, pas de poussière, pas de sans-gêne dans les cérémonies ; partout et toujours l'impression donnée que l'église est *un sanctuaire*. Ces leçons de choses pénétreront l'esprit de l'enfant et plaise à Dieu que leur effet ne s'efface jamais ! Et ce que nous disons de l'église s'applique, proportions gardées, à la *sacristie*.

Il faut initier l'enfant de chœur, non seulement aux formes extérieures de la liturgie, mais encore et surtout à la vie spirituelle qu'elle recèle. Le petit livre des demandes et des réponses ne suffit pas, l'enfant n'y trouve rien pour son âme. Il faut lui apprendre à *suivre* sa messe selon sa capacité intellectuelle, lui apprendre à communier, à faire sa préparation et son action de grâces et à continuer son union à Jésus pendant la journée, de sorte qu'il lui semble tout naturel de revenir communier et d'entrer à l'église pour saluer le Maître. Agir ainsi (et ne croyons pas que l'enfant pieux y soit rebelle), c'est tout simplement se décharger d'une partie de la formation de cette âme sur Notre-Seigneur lui-même qui, n'en doutons pas, s'en chargera volontiers. Ne laissez pas rêver vos enfants de chœur, donnez-leur des livres de prière et si vous objectez que les livres coûtent de l'argent, permettez-moi de ne pas répondre.

Cela ne veut pas dire que vous allez entreprendre l'éducation spirituelle de vos enfants de chœur « tambour battant », et que vous allez les spiritualiser à haute dose et pour longtemps. Il est à craindre, dans ce cas, que ce ne soit pas pour longtemps, mais pour toujours et pas dans le sens que vous l'entendez. Il faut procéder avec douceur et mesure, car s'il est à craindre que l'enfant sans nourriture spirituelle ne se dessèche, il est également à craindre que trop poussé il ne s'étouffe et ne se dégoûte.

9° Les parents doivent coopérer à la *préparation sacerdotale* de leur enfant. Si la *mère* est digne de cette fonction, si elle est à la hauteur de cet idéal, le succès est à peu près assuré, pourvu que l'enfant soit apte et disposé. Si la mère manque, parce que l'enfant est orphelin ou que la mère elle-même n'a pas les qualités requises, le travail sera difficile. Il y a parfois des grand'mères, des grandes sœurs, des tantes qui savent aider ou suppléer la mère, mais que de fois elles gâchent l'ouvrage, que d'embarras elles savent mettre sur le chemin des éducateurs !

10° Au sacrifice de leurs enfants (et il est quelquefois bien grand) les parents doivent ajouter un sacrifice pécuniaire proportionné à leurs moyens. Ceux qui *le pouvant* ne font pas ce sacrifice, montrent qu'ils ne comprennent pas la grâce qui leur est faite, ou qu'ils sont attachés à leur argent, ou encore qu'ils sont heureux de l'aubaine qui leur permet de faire élever leur enfant par l'Eglise. Ces vues étroites n sont pas toujours approuvées d'En-haut et il y a lieu de se méfier des parents et de l'enfant, sauf si cet enfant a lutté pour sa vocation.

Dans un sens opposé, certains parents, par fierté, font des sacrifices qui dépassent leurs moyens. L'économe ne peut apprécier ces nuances. C'est au curé qu'il appartient de faire les arrangements raisonnables avec les parents ; il ne faut pas laisser ce soin au Supérieur ou à l'Econome qui n'en peuvent mais, faute d'éléments d'appréciation. Le curé n'avance pas la besogne en disant à l'Econome : « Les parents peuvent payer, je vous le dis confidentiellement, mais ne leur dites pas que c'est moi qui vous l'ai dit. » Que fera l'Econome quand les parents viendront pleurer misère et prétexter leur pauvreté pour ne pas payer ?

Il est entendu que les pauvres ne sont pas exclus du sanctuaire, mais il faut distinguer entre charité et exploitation. Hormis des cas exceptionnels, il ne faut pas accepter d'enfants pour lesquels on ne paye absolument rien, pas même l'entretien et les fournitures. A défaut des parents, un élève doit avoir un tuteur ou un bienfaiteur. Il doit de même savoir et sentir qu'on fait des sacrifices pour lui et *en faire lui-même*. Il arrive fréquemment que les enfants dont les parents font des sacrifices se privent eux-mêmes, tandis que ceux qui vivent uniquement de la charité savent fort bien implorer (ou exploiter) la pitié et *ne se privent de rien*. On pourrait le leur faire remarquer ainsi qu'à leurs bienfaiteurs ou *bienfaitrices*, mais on n'est pas toujours bien reçu ; elles ne veulent pas élever un enfant, mais le gâter.

Nous avons gardé pour la fin *la meilleure et la plus efficace méthode de recrutement*. Une maison où maîtres et élèves forment une famille bien unie, où l'idéal sacerdotal prévaut et domine tout, où la sélection se fait consciencieusement, où la vie spirituelle baigne tout, où l'ordre règne, est comme le bon vin : *elle n'a pas besoin d'enseigne*. Cette maison attire d'elle-même les vocations par ses fruits, par ses anciens élèves devenus prêtres ou auxiliaires du prêtre, par ses séminaristes qui sèment partout l'édification et que l'on reconnaît à l'affection qu'ils portent à leur *Alma Mater*. Dans ces maisons, la rentrée d'octobre est faite avant la sortie de juillet, car les places sont retenues d'avance.

Les séminaristes édifiants sont d'excellents recruteurs. Qu'ils prêchent surtout d'exemple. S'ils rencontrent, sur leur chemin, une velléité de vocation, ils n'iront pas plus loin, sans avoir consulté leur curé ; celui-ci indiquera la conduite à tenir, à moins qu'il ne prenne lui-même la chose en mains. De même, le curé nouvel arrivé dans une paroisse sera très prudent et ne s'aventurera pas dans une famille, sans avoir consulté des personnes sûres. Il arrive que l'on attend le départ d'un curé (ou d'un Supérieur) pour présenter des enfants déjà écartés ou qui étaient assurés de l'être. Est-il sage de donner un démenti à la sagesse du prédécesseur ? On le croit parfois, en attendant un autre démenti, celui-là par les faits.

Le recrutement est un art.